Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft

44. Band. 2. Heft.

Der Hochmut.

Dr. phil. Aurel Kolnai.

I. Zur Abgrenzung des Hochmuts.

1. Seit der Heiland gegen das Pharisäertum und dessen moralischen Dünkel auftrat und die Erlösungshoffnungen der Schwachen, Hilflosen und Gedemütigten mächtig aufleuchten ließ, seit Augustinus den Hochmut als Erzsünde des Geistwesens und Urverderbnis aller geistig-sittlichen Werte geißelte, gehört der Gegensatz Hochmut-Demut zu den herrschenden Motiven unseres Denkens. War der hl. Franziskus von Assisi der wahre Held und Ritter der Demut, so hat vielleicht keiner den menschlichen Hochmut in seiner ganzen Tragik so tief und leidensvoll erlebt wie Pascal: der Mensch in seiner Doppelstellung als „milieu entre rien et tout" war wohl das Problem für diesen großen und leidenschaftlichen Bekämpfer seines eigenen Hochmuts. Die wahrhaft schlichte und ursprüngliche Demut war freilich dieser Zeit nicht mehr eigen; selbst Geulincx' merkwürdige, weitgetriebene Lehre von der Nichtigkeit menschlichen Wollens — „Ubi nil vales, ibi nil velis" — hat etwas Gekünsteltes, hat etwas von dem Versuch, durch das Stratagem einer plötzlichen Waffenstreckung die letzte und tiefste Hingabe an Gott zu ersparen. In unserer Zeit verdanken wir u. a. Solovjeff und Scheler besonders schöne philosophische Neuerweckungen des Demutserlebnisses; wir haben ferner gelernt, in dem erkenntnistheoretischen „Subjektivismus", in den „liberalistischen" Gesellschaftstheorien und in anderen kulturgeschichtlich damit zusammenhängenden Strömungen vor allem auch das Element des Hochmuts abzulehnen. Allein es kommen nicht selten Mißverständnisse über das Wesen des Hochmuts vor: bald wird mit ihm zusammen auch jeder Stolz, jede angemessene Distanz, jede vernünftige Ordnung des Lebens verworfen; bald wird der Hochmut als bloßer „übertriebener" Stolz aufgefaßt und dadurch gewissermaßen gerechtfertigt; bald wieder wird er fälschlich auf den inneren oder moralischen Hochmut allein eingeschränkt. Die folgenden Zeilen dienen dem Zwecke, in diesen Punkten einiges aufzuklären.

Es gibt mehrere Einstellungsweisen, die mit dem Hochmut irgendeine Aehnlichkeit der Richtung, der Intention, der „Geste" aufweisen und doch mit ihm nicht identisch sind. Die tatsächliche Verbindung mit dem Hochmut kann dabei vorhanden sein oder auch fehlen. Zunächst gehören hierher alle jene Gefühle und Eigenschaften, die primär auf den „Eigenwert" der Subjektperson bezogen sind: Stolz, Selbstgefühl, Eitelkeit, Hoffart, Dünkel („Einbildung") und noch andere Nüancen. Weiter aber auch anderweitige Allgemeinformen der geistigen und sittlichen „Stellungnahme" oder „Entscheidung", für die ihre Beziehung zum Hochmut wesentlich ist: wir meinen insbesondere den erkenntnistheoretischen und denkerischen Subjektivismus einerseits, die Erscheinung des „Bösen" überhaupt andererseits.

Begriffsunterscheidungen wie etwa die zwischen Hochmut und Selbstgefühl etc. finden immer ihre Grenze an dem beschränkten und eigenartigen, gleichsam „soloecistischen" Ausdrucksvermögen jeder einzelnen Sprache. Den Klang von „Selbstgefühl" gibt das englische „selffeeling" keineswegs wieder. Mehr noch: „Stolz" und „Hochmut" heißen lateinisch beide „superbia". Der Franzose kennt, konform dem Deutschen, „fierté" und „orgueil", der Engländer aber kann wieder „pride" — trotz des Vorhandenseins von „haughtiness" — für beides gebrauchen. Dies braucht uns an den notwendigen Differenzierungen um so weniger zu hindern, als wir ja auch etwa zwischen verschiedenen Typen des Hochmuts, die doch alle Hochmut heißen, werden unterscheiden müssen. Die Mannigfaltigkeit der Ausdrücke bezeichnet eben nie eine grundlose „Laune", vielmehr eine spezielle auf jenen Punkt bezügliche Vollkommenheit der betreffenden Sprache.

2. Daß Hochmut schlechthin die Verlängerung des Stolzes sei, ist leicht zu widerlegen. Es wird zunächst immer über Stolz „auf etwas" gesprochen; man kann aber nicht „auf etwas", ja nicht einmal so recht „wegen etwas" (eines Besitzes, besessenen Wertes nämlich) hochmütig sein. Mögen die Bürger eines Städtchens noch so „stolz" auf ihre kleine kommunale Bildersammlung sein, mag sich dieser Stolz ins Lächerliche steigern und verzerren, dies deutet gar nicht in die Richtung des Hochmuts. Ist es Hochmut, wenn eine Frau auf ihre Schönheit, oder wenn ein Mann auf seinen Verstand stolz ist? Es mag dem recht viel Hochmut beigemischt sein, er gehört aber nicht zum Kernbestand der Sachlage. Selbst der Moralstolz ist noch nicht notwendigermaßen Hochmut. Ein freudiges Feststellen der eigenen Tüchtigkeiten, auch an einem sozialen oder überhaupt mitmenschlichen Maßstab gemessen, kann noch im Zeichen der Demut,

der Einsicht in die eigene Gebrechlichkeit und Unvollkommenheit stehen. Ja, der pharisäische Hochmut dürfte selbst noch gar nicht den Gipfel stoffreinen Hochmutes bedeuten! Der Stirnersche Ichmensch, der sich gar nicht mehr mit anderen auf Grund ichfremder Wertkategorien vergleichen würde, ist zweifellos hochmütiger als der in typisch hochmütiger Form moralstolze Pharisäer. Es scheint sich demnach so zu verhalten, daß Stolz in dem Maße in Hochmut übergeht, als an Stelle der objektiven Werte, sofern sie das „Substrat" des Stolzes bilden, die Betontheit des „eigenen Selbst" als höchster Wertverkörperung tritt. Damit ist noch lange nicht alles erklärt. Stolz ist doch auch nicht bloß Liebe zu Werten, auch er intendiert unverkennbar das eigene Selbst mit. Ich bin zwar stolz auf „Sachen", aber eben auf meine Sachen. Gewiß: hochmütig bin ich nicht in demselben Sinne „wegen" dieser meiner Sachen; sondern vielmehr wirkt sich mein Hochmut konkret in „Anknüpfung" an dieselben aus. Man könnte formulieren: der Stolze genießt den Lichtglanz, der von seinen „Wertsachen" ausgestrahlt wird und auf ihn zurückströmt; der Hochmütige lebt in sich selbst als Lichtspender, ob nun auch dieses Licht von manchen äußeren „Gegenständen" besonders blendend reflektiert wird. Zu jenen Gegenständen gehören auch seelische und körperliche Qualitäten der Person, gehören auch ihre Leistungen; all dies kommt für den Hochmut nicht primär in Betracht. Der Hochmütige meint nicht: „Ich bin es, der dies und dies zu eigen hat, der dies und dies bewirkt hat . . .", vielmehr nur soviel: „Ich bin Ich". Qualitäten und Erfolge sind nicht Konstituentien davon, vielmehr nur Zeichen für die Werthöhe dieser Ichheit.

Gewiß kommt der Stolze, indem er die ihm gehörigen oder zugänglichen Wertgegenstände überschätzt, dem Hochmut näher; aber nicht in solcher Ueberschätzung selbst liegt der Hochmut. Dieser wird vielmehr erst da gegenwärtig, wo sozusagen die Ueberschätzung die Schätzung erdrückt. Nehmen wir an, daß ich auf eine von mir geleistete Arbeit in überschätzender Weise stolz bin: in erlebnishaft-perspektivischer Weise schätze ich dann Thema, Bedeutung, Gelungensein der Arbeit — etwa im Vergleich mit anderen ähnlichen — höher ein, als sie es objektiv verdiente, ich schätze die Arbeit gleichsam mit unverhältnismäßiger „Konzentrierung"; ich selbst blicke zu der Arbeit „empor", betrachte sie als ein gnadenhaftes „Mich-selbst-übertreffen" u.s.w. Anders, wenn ich jene Arbeit in Hochmut überschätze: die Höherbewertung gegenüber anderen analogen Leistungen nimmt dann einen wie mystischen Charakter ein, als handle es sich

eher um eine Art Inkommensurabilität, die jede wirklich sachliche Vergleichung von vornherein ausschließt; der Wert der Arbeit ist nur eine selbstverständliche Bestätigung meines Personwertes; nicht mir wurde ein Geschenk zuteil, indem ich solches schaffen durfte, sondern ich gönne damit der „unwürdigen" Welt ein Geschenk, einen Abglanz von mir selbst.

Diese beiden Typen sind in den wenigsten Fällen klar isolierbar, im allgemeinen aber deutlich vorfindbar. Worauf es in erster Linie ankommt, ist nur der Nachweis, daß Hochmut kein bloßes Uebermaß an Stolz, vielmehr trotz aller Verwandtheit damit ein qualitativ Anderes ist, ja im gewissen Sinne einen Richtungsgegensatz einschließt. Der Stolze mag seine Bedeutung für die Welt übertreiben; der Hochmütige erkennt der Welt nur eine Bedeutung für ihn selbst zu. Der Stolze will sich ein würdiges Dasein sichern; der Hochmütige kennt das Dasein nur als sein Dasein. Stolz mag verletzen, kann aber ebensogut befeuern; Hochmut vernichtet. Der Stolze „weiß, was er sich schuldig ist"; der Hochmütige weiß, daß er keinem Wesen etwas schuldig ist. Der Stolze hält auf seinen „hohen" Platz in dieser und jener Ordnung; der Hochmütige fügt sich innerlich in keine Ordnung ein. Um auch den Abstufungen gerecht zu werden: der Hochmut des Stolzes ist, daß er „auf sich hält": der Stolz des Hochmütigen aber, daß er darauf hält, auf nichts halten zu müssen.

3. Es versteht sich, warum der Stolz auf „innere Güter" und auf die „Seinsqualitäten der Person" am nächsten in die Nachbarschaft des Hochmuts rückt, bezw. dem Einfließen von Hochmut am meisten ausgesetzt ist. (Auf die spezielle Beziehung des Hochmuts zu Macht und Reichtum kommen wir später zurück.) Je mehr es sich nämlich um unabtrennbare innere Qualitäten des personalen Seins handelt, um so näher liegt die Gefahr der Verwechslung, als sei „man", das abstrakte Ich gleichsam, der eigentliche Urheber und Schöpfer dieser Werte. Das Gute, das „in" mir, „in" meinem Sein ist, fühle ich als mein Selbst und sehe darin eine Ausstrahlung meiner Ichheit. „Ich" als solcher, „bin" diese Wertfülle. Ich bin wertvoll, — nicht etwa meine Besitzgegenstände, meine Körperfigur, meine „Fertigkeiten" etc., — folglich bin ich und der Wert Eins. Dies ist die Intention des Hochmuts. Sie besteht also nicht in dem bloßen Erleben des eigenen Wertes, auch Seinswertes (zum Unterschied von Leistungs-, Besitz-, Beziehungswerten). Faktisch wird der hier immer noch klar feststellbare Unterschied zwischen Stolz und Hochmut darin zum Ausdruck gelangen, daß der auf seinen Wert Stolze seine Mängel

und Wertwidrigkeiten gleichfalls mit ganzer Tiefe und Leidenserfülltheit erlebt, während für den Hochmütigen, mag er auch seine Unwerte empirisch genau kennen, solches schlechthin nicht in Betracht kommt. Es trifft somit nicht zu, daß etwa Stolz zu Hochmut sich verhielte wie die Leistungswerte zum Seinswert der Person; obwohl ein Vorzugszusammenhang in diesem Sinne vorhanden sein mag, kann auch der Hochmut an „Leistungs"- und „Umstands"-Werten haften und kann andererseits der Mensch seinen innersten Personwert mit bloßem hochmutfreien „Stolze" fühlen. Denn der Seinswert der Person, so wenig er etwa in potentielle „Brauchbarkeits"-Werte auflösbar ist, bedeutet dessenungeachtet keinen in sich geschlossenen, gleichsam in sich selbst „endigenden" Wert des Subjekts als solchen, der also nicht auf ein objektives Reich der Werte bezogen wäre! Dies aber ist gerade die Grundvoraussetzung des Hochmuts, mag er auch objektive Werte, schon um sich überhaupt empirisch entfalten zu können, „gelegentlich anerkennen".

Daß Hochmut nicht mit „Individualismus" oder „Persongefühl" verwechselt werden darf, erhellt auch aus dem Umstand, daß es auch „kollektiven Hochmut" und „sachlich begrenzten Hochmut" unzweifelhaft gibt. Es gibt nationalen oder Parteihochmut und es gibt Hochmut bezüglich der denkerischen Ueberzeugung. Unter Hochmut verstehen wir dabei die ausschließliche und wie „automatische" Werthaltung des „eigenen" Standortes, handle es sich um soziale Zugehörigkeit dieser oder jener Art oder um eine bestimmte Methode oder Akzentrichtung des Denkens. Aber Hochmut ist auch nicht einfach „kritiklose Parteinahme", „dogmatische Starrheit"; er ist mehr und weniger als das. Weniger, indem er im einzelnen gar nicht „befangen", „blind" oder „undurchdacht" sein muß. Mehr, indem er nicht beim Glauben an die „eigene" Ueberlegenheit oder Richtigkeit (sei diese auch ganz unbewiesen) haltmacht, sondern das Fremde und Entgegengesetzte als irgendwie „irrelevant", an das Eigene nicht heranreichend, bedeutungsleer, erlebt. (Man denke an gewisse Spielarten des Chauvinismus oder an das verklärte und unzerstörbare Lächeln mancher Diskussionsredner über die merkwürdige Tatsache, daß es ein Andersdenken gibt.)

Nicht die Personwertbetonung kennzeichnet demnach den Hochmut, sondern ein gewisser eigentümlicher Apriorismus des Selbstwertgefühls. „Meine" Person, meine Gemeinschaft, mein sachlicher Standpunkt ist als solches, als „meines", einzigwertig. Im einzelnen wird sich dies freilich noch empirisch „bestätigen"; — ohne diese

„hinschielende", nachträgliche Objektwertintention, die dem Nicht-Selbst doch ein schattenhaftes Dasein zubilligt, wäre konkrete Hochmuthaltung so gut wie gar nicht möglich. Der Stolz, selbst der perspektivischen Täuschung zugunsten des Eigenen und Selbstnahen unterworfen, ist doch in ganz anderem Sinne „empirisch" wert-erlebend; die Heiligung des „Selbst" erscheint hier vielmehr als ein sekundäres frohes und — wenn man will — vielleicht auch „frommes" Gewinnerlebnis. Hingegen besteht für den Hochmut ein „Apriori" der Selbstheit: nicht Apriori im Sinne von unbedingtem und für sonst alles maßgebendem Glauben an einen nun einmal „objektgerecht" erfahrenen, erwählten oder erschauten „Wert" (Wert irgendwelcher Art, irgendwelcher Gegenstandssphäre), sondern Apriori im Sinne von ewiger und undurchbrechlicher Selbstwerthaltung des wertenden Selbst: gleichviel welche Personseite und welche sachliche Beziehung in diesem „agierenden" Selbst gerade vertreten bezw. von ihm aufgegriffen wird. Man könnte geradezu sagen: erst im Akte des Hochmuts selbst wertet das Subjekt „sein" konkretes, personales und sachlich bestimmbares Eigensein — wogegen umgekehrt der Stolz erst aus solchen Wertungen erwächst —; worauf der Hochmütige recht eigentlich „stolz" ist, ist sein Hochmut selbst: seine fraglose und nicht einmal „evidente", sondern jenseits jeder sachlich-intuitiven Evidenz stehende, jedweden Erkanntwerdens unbedürftige Wert- und Bedeutungsüberlegenheit, — das Festhalten am Anspruch des Subjekts, als Subjekt alles zu sein.

Nichts ist für diesen Apriorismus des Hochmuts so bezeichnend wie seine Unzugänglichkeit gegen jede Relativierung. Der echte Stolz gestattet nicht nur, er begünstigt geradezu — in recht typischen Fällen zumindest — das Erleben der Kleinheit und Begrenztheit seines Gegenstandes; denn jede sachliche Bindung intendiert an hervorragender Stelle die konkrete Eigengestalt und somit die Eingegrenztheit ihres Gegenstandes. Der Hochmut aber muß seinen Gegenstand, oder besser: seinen Inhalt, immer als ein Höchstes und Absolutes meinen. Nicht als ob schon jeder „Hochmütige" größenwahnsinnig wäre. Aber wo überhaupt Hochmut wohnt — sei es in der Behandlung von Nebenmenschen, in einer Mimik oder Geste, in einem Gedankengang oder einem Kunstwerke, — da ist auch soweit ein absolut feierlicher „Ernst" vorhanden, ein „Keinen-Scherz-verstehen" im letzten Sinne, eine majestätische Zwecklosigkeit und Ablehnung jeder Frage, Verantwortung, Diskussion, Einordnung und Abgrenzung. Aller Hochmut ist satanisch: will sein eigener Gott sein. Darin unterscheidet

er sich von dem — der Ableitung und ins einzelne gehenden Rechtfertigung gleichfalls unzugänglichen — schlichten massiven „Dasein", wie gesunde, robuste, „erdhafte" Menschen es zu offenbaren pflegen: dieses nämlich bezieht seine „Selbstverständlichkeit" aus seinem Charakter als Geschöpf Gottes, in tiefem — nicht ohne weiteres zu schematisierenden — Seins- und Sinnzusammenhang mit der übrigen Schöpfung; und seine behäbige Drolligkeit entspricht genau so dieser Note der gleichsam „bodenständigen" Gebundenheit, wie die kristallne Gravität des Hochmuts der Idee völliger Beziehungs-Enthobenheit und apriorischer Selbstgeltung. Dies meinen wir, wenn wir von der „Eisigkeit" des Hochmuts sprechen, die in den an sich geringsten Angelegenheiten hervortreten kann, — z. B. wenn jemand eine kleine Belehrung, die nicht etwa offenbar unsinnig oder überflüssig ist, mit bedauerndem Mundverziehen zurückweist, — und die natürlich mit Kaltblütigkeit oder bloßer Zurückhaltung nichts zu tun hat. — Einen wesentlichen Detailgegensatz zwischen Stolz und Hochmut werden wir noch unten zu berühren haben.

4. Die Grenzziehung gegen die übrigen analogen Einstellungen ist weit einfacher vorzunehmen. „Selbstgefühl (Selbstbewußtsein) ist Stolz „auf" die eigene Persönlichkeit und wurde als solcher bereits vom Hochmut geschieden. „Eigendünkel" bezeichnet mehr die spezifizierte Ueberschätzung des eigenen Wissens oder Könnens, also etwas vom Hochmutsapriorismus doch einigermaßen Verschiedenes. „Selbstverliebtheit" gehört gleichfalls in den näheren Umkreis des Hochmuts und unterscheidet sich von ihm wieder durch das Haftenbleiben an etwas Konkret-Gegenständlichem, sei es auch die eigene Person. Für den typischen Hochmütigen wird weder seine Person selbst, noch auch — wie etwa für den Engstirnigen, Beschränkten oder Monomanen — eine bevorzugte Sache oder Beziehung, zum explicite erfaßten und erlebten, etwa alles andere verdrängenden Wertgegenstande; seine Thematik muß gar nicht im empirisch-mengenmäßigen Sinne „eingeengt" sein. Im „Akte" selbst, gleichviel welche seine unmittelbare Intentionsrichtung sei, steckt der Hochmut, jene merkwürdige, ideell „zerstörerische" Rückbiegung der Intention auf ihr „Subjekt", gleichsam ihren abstrakten Ausgangspunkt, ihre dem Gegenstand gegenüber eingenommene „Blickhöhe" hin; — jener innere Widerruf der oberflächenhaft vollzogenen Gegenstandsintention. Gewiß wird sich der Hochmut faktisch auch in der gefühls-, überzeugungs-, handlungsmäßigen Bevorzugung subjektnaher konkreter Gebilde ausprägen; er geht aber darin nicht auf und läßt sich von deren sonstigen

Formen der jeweiligen Betonungslage nach wohl unterscheiden. Es ist z. B. ein Anderes, wenn ich mich in einer Angelegenheit aus Drang nach Befriedigung gewisser Bedürfnisse und aus „robuster" Hartnäckigkeit selbstsüchtig benehme, — und wenn ich es aus jener tiefen Gleichgültigkeit gegen Menschenschicksale heraus tue, die dem Hochmut eignet, und die naturgemäß vor allem als Nichtbeachtung „fremder" Menschenschicksale in die Erscheinung tritt. Denn es gibt immerhin einen „topischen" Zusammenhang von Ichsubjekt und „eigenem" konkreten Schicksal, während das Kümmern um fremde Schicksale eine ungleich weiter gespannte intentionale Auswärtswendung voraussetzt. Doch ist auch die Selbstvernachlässigung aus Hochmut keine unbekannte Erscheinung. Es sind auch zwei verschiedene Dinge, wenn ich etwa an einer Ueberzeugung infolge Tradition, Neigung, Belehrung hange, und wenn ich sie nur im Sinne des Hochmuts nicht „erschüttern lasse". Auch dann muß ja der Inhalt meiner „Ueberzeugungen" irgendwie konkret bestimmt sein, — schließlich besteht kein Mensch nur aus Hochmut, — aber auf diese Seite wird es mir innerlich viel weniger ankommen. Ja, es gibt auch hochmütige Geisteshaltung mit inhaltlich immer wieder wechselnden — und nicht nur im Sinne einer historischen Entwicklung „sich wandelnden" — Standpunkten. Und diese Haltung des Hochmuts wird in die Einzelheiten meines Benehmens eingezeichnet sein: ein jeder kann den Menschen, der „etwas" unbedingt zu verteidigen und durchzusetzen strebt, von demjenigen unterscheiden, der seine Stellungnahme von jeder Beeinflussung freihalten will. So wird etwa im Gespräch der erste Mann dann am meisten „dabei sein", wenn es um Sinn und Kern seiner Idee oder die sachliche Ueberlegung einer Gegenidee geht, der Hochmütige aber dann einen inneren Nachdruck verraten, wenn er die Irrelevanz „störender" Gedankengänge, ihr Nichtheranreichen an seine Position, den törichten oder minderwertigen Charakter der fremden Meinung dartun zu können glaubt. Man darf ihn dabei ja nicht mit dem Demagogen oder Ehrgeizling verwechseln: auf die Erreichung äußerer persönlicher Zwecke kommt es ihm nicht oder nicht zentral an. (Auch nicht unbedingt auf eine innere „Durchsetzung" seiner Persönlichkeit. Vgl. unten die Typen Herrschafts- und Abschließungshochmut). Distinktionen dieser Art mögen dem simplifikatorischen Philosophen „spitzfindig" erscheinen, der Alltagsmensch wendet sie in flüchtiger und bruchstückshafter Form ständig an.

Beachtenswert ist die Beziehung unseres Gegenstandes zur Eitelkeit. Obwohl auch diese eine „Selbsterhöhung" der Umwelt gegen-

über in sich schließt, scheint sie sich innerhalb dieses Rahmens gegensätzlich zum Hochmut zu verhalten, indem sich der Eitle gerade ganz auf die Umwelt einstellt und seinen eigenen Wert im günstigen Urteil der Mitmenschen zu finden trachtet. In der Tat gibt es typische Hochmutsformen mit dem Schwunde aller „normalen Eitelkeit" und eitle Charaktere, die sich jeder durchschnittlichen „Menschenwürde" zu begeben scheinen. Nichtsdestoweniger schließen Hochmut und Eitelkeit einander nicht aus. Auch die Eitelkeit birgt einen Hang zur abstrakten, inhaltsentbundenen Höhestellung; und der Hochmut führt in seiner praktischen Auswirkung nur zu leicht zu einem Andeuten- und Fixierenwollen der Subjekthöhe in „sichtbaren Zeichen". Der Kyniker ist nicht nur hochmütig: „seine Eitelkeit guckt aus ihm durch die Löcher seines zerfetzten Mantels". Lebt andererseits die eitle „Schauspieler"-Natur nur für ihr „Publikum", so bedeutet dies auch, daß sie die Umwelt eben zum bloßen Publikum herabwertet und in diesem Sinne zum Hintergrund der eigenen Subjektgeltung macht. (Diese Subjektgeltung ist trotz der funktionalen Abhängigkeit von fremden Urteilen in sich „absolut", ohne Intention auf objektive Werte.) Die klassische Hochmutsethik der Stoa wird in sekundärer Bearbeitung „für den täglichen Gebrauch" zu unverkennbarer Eitelkeitsethik: Epiktets „Schauspieler"-Ideal des Weisen. Immerhin sind Hochmut und Eitelkeit „zunächst" immer aufs schärfste zu trennen.

Auch Hochmut und Hoffart (Reihe Arroganz, Hochnäsigkeit usw. Adjektive hautain, haughty) trennt die Sprache nicht ohne Grund. Hoffart ist eine Modalität des jeweiligen Betragens gegen andere, nicht eine Haltung der Seele wie der Hochmut. Sie ist zwar ohne Hochmut nicht gut denkbar, aber der Anteil eigentlichen Hochmuts am hoffärtigen Benehmen — namentlich im einzelnen Fall — kann sehr verschieden sein und überdies fundiert keineswegs jeder Hochmut Hoffart. Im Hoffärtigen („hochfahrend") steckt ein Element der „Hinwendung" zu fremden Dingen, des Sichkümmerns um Angelegenheiten, welche stets eine gewisse Spannung gegenüber dem Hochmut mit sich bringt. Zudem setzt auch die Hoffart im allgemeinen eine Beziehung auf soziale, also doch verhältnismäßig objektive Wertmaßstäbe voraus. Dies schließt den Hochmut natürlich lange nicht aus; zwar hat einer, der die Wichtigkeit sozialer Ordnungen anerkennt, schon ein Stück Hochmut aufgegeben, aber andererseits kann das eigene soziale „Hochgestelltsein" dem Hochmut zur geeigneten Betätigungssphäre dienen. Wenn jemand einen sozial Niedriger-

gestellten hoffärtig behandelt, so liegt darin echter Hochmut, denn der objektive Werthintergrund dient ihm nur zur Formgießung für die aprioristische Selbsterhöhung. (Dies namentlich, wenn er nicht nur „nach unten grob" ist, seine Position oder Ueberlegenheit egoistisch oder „sadistisch" mißbraucht, sondern den gesellschaftlich Klassen-inferioren, gleichsam ohne nach Näherem zu fragen, als menschlich „a priori" minderwertig, als im höchsten Sinne „irreal" behandelt. Vgl. noch unten.) Nicht aber ist Hoffart einfach die äußere Seite oder die konkrete Erscheinungsweise des Hochmuts.

5. Nun wollen wir noch einen Blick werfen auf die Hochmutbeziehung des Sittlichbösen überhaupt und des denkerischen Subjektivismus. — Offenbar ist nicht nur der Hochmut selbst böse, sondern allem Bösen haftet eine Tönung des Hochmuts an. Dieser Ansicht müssen wir insbesondere sein, wenn wir der Lehre beistimmen, wonach das Böse keine schlechthin homogene, etwas als solche substantiell zu denkende Macht sei, vielmehr in allen seinen Formen eine Verkehrung und ungeordnete Ergreifung an sich guter Elemente, wirklicher Werte, einschließe. Der Hebel der Wertperversion ist ja der Hochmut, der den einzelnen und gleichsam „isolierten" Wertbesitz zur Kündigung des Lehensverhältnisses zu Gott und zur Auflehnung gegen die objektive Ordnung der Werte aufstachelt. Das Vorbild solchen Wertbesitzes ist das unverlierbare, an sich „absolute", von aller realen Gestaltung unabhängige „Subjektsein" der geschaffenen Geister; dieses ist der Ausgangspunkt allen Hochmuts, zugleich aber, eben in seiner Verabsolutierung, im Gewährenlassen der in ihm liegenden Versuchung, der Urquell des Bösen. So ist Satan durch seinen Hochmut — und bezeichnenderweise sofort auch Hochmut „nach unten", gegen den Menschen — gefallen. Nicht nur die Sünden der Ueberhebung, sondern auch die der Begehrlichkeit und der Bestialität setzen Hochmut im weiteren Sinne, als allgemeine Bedingung, voraus. Das „Ich möchte" kann das „Für mich objektiv gut" nur verdrängen, indem die Einfügung in das objektive Wertreich verweigert wird (im Sinne allgemein mitschwebender Intention) und das Subjekt sich der Verpflichtung, oder überhaupt der objektiv verankerten Funktion, dem Ansturm der Triebe und Konkupiszenzen zu steuern, entzieht.

Der nähere Inhalt des Bösen steht jedoch nicht mehr in solch enger Beziehung zum Hochmut. Auch hängt der Grad der Unsittlichkeit keineswegs einfach vom Grad des darin mitspielenden Hochmuts ab. Wenn einerseits der Hochmut die Sünde überhaupt bedingt

oder doch notwendig mitbedingt, — eine allgemeine Theorie des Bösen ist hier nicht zu entwerfen, — so verkörpert er sich auch gleichsam geradlinig in den eigentlichen Hochmutssünden, welche selbstverständlich lange nicht die irgend „einzigen" schweren Sünden sind. Der Hochmut differenziert und gestaltet sich nach den verschiedenen „Ueberhöhungsverhältnissen", die ich zwischen mir und den Werten und Wirklichkeiten außer „mir" (nicht immer außer „meiner Person") intendiere; das Böse aber nach den konkreten Werten, die ich in meinem Verhalten verneine, und den damit zusammenhängenden Arten dieser Verneinung.

In ziemlich ähnlicher Weise tritt der Hochmut auch als intentionalpsychologische Vorbedingung des Denksubjektivismus, der naturgemäß nicht nur in gewissen (indischen, neuzeitlich-abendländischen, aber auch griechischen und mittelalterlichen) philosophischen Systemen zur Ausgestaltung kommt, sondern auch in recht alltäglichen und banalen Denkwendungen (z. B. „Die Welt ist das, was wir in sie hineinsehen", u s.w.). Die ausschließliche und urbildliche Realitätsforderung des Ich als Denksubjekt ist eine charakteristische Abwandlung des Hochmuts; ihre vorzügliche Möglichkeit beruht auf der besonderen Bedeutung der — zunächst inhaltsfremden — Denktunktion für das Subjekt im formalistischen Sinne von „Nichts-als-Subjekt". Ansonsten aber ist der Ausbau meiner denkerischen Einstellung und meiner „Weltdeutung" wieder wesensverschieden von meinem „persönlich"-subjektiven Höhenanspruch den Dingen gegenüber. Ein erkenntnistheoretischer Idealist und Formalist muß keineswegs persönlich pronoziert hochmütig sein, obschon er unbedingt dazu neigen muß. Denn falsch wäre zu glauben, daß etwa die Abänderung des solipsistischen Weltbildes zu einem „unpersönlich"-idealistischen (im Sinne eines „Bewußtseins überhaupt" oder einer pantheistischen Weltvernunft) einen wirklichen Objektivismus und eine Lossagung vom Hochmut des Subjekts als „Denkprinzips" gegenüber den „inhaltsbeschwerten", „trägen", als bloßer „Stoff" des Denkens dienenden Dingen und Werten des Daseins bedeutete.

Indem wir auf eine Vervollständigung dieser Darstellung der Beziehung zwischen Hochmut und ihm analogen Haltungen verzichten, gehen wir nun daran, die möglichen Strukturen der Hochmutsintention etwas näher zu beleuchten.

II. Formen des Hochmuts.

1. Ein allgemeiner Zug des hochmütigen Verhaltens geht dahin, das Subjekt von den Gegenständen der Umwelt und speziell von seinen

Mitmenschen in gewissem Sinne abzuschließen. Die apriorische Selbsterhöhung kommt zum Vollzug nicht in einer empirischen Vergleichung meines Werts mit dem der anderen, sondern in einer generellen Wertentblößung letzterer. Je unbedingter der Hochmut das Gesamtverhalten beherrscht, um so eher werden nicht etwa nur die Leistungen der Umwelt, sondern auch ihre ganze Problematik verworfen, für nichtig „erklärt". Der Hochmut verneint Wertgehalt und Wirklichkeitsgewicht des Außer-Ichs; der Hochmütige „genügt sich selbst". Dies ist zumindest das Grundstreben des Hochmuts; seine konkrete Ausprägung kann verschieden sein. Es gibt aber zweifellos eine Form, wo dieses Streben sich in der folgerichtigen Form der Selbstisolierung und der allgemeinen Interesselosigkeit für die Angelegenheiten der Welt äußert. Der Abbiegungen von einem so strengen Negativismus gibt es mehrere: bald die Fixierung des Interesses auf einige wenige irgendwie „ichvertretende" Personen oder Gegenstände bei Ausschluß aller übrigen, — ein Typus, welcher von dem der bloßen sachlichen „Einseitigkeit" oder „Eingeengtheit" wohl zu scheiden wäre, — bald sogar eine recht allgemeine (etwa „praktische") Befassung mit den Dingen, jedoch ohne wirkliches letztes Anteilnehmen an ihrem „Schicksal", vielmehr sei es nur der „Betätigung" selbst, sei es der Durchführung gewisser vollends „ichgerechter" oder abstrakter Zwecke halber.

Die Erscheinungen des Abschließungshochmuts sind genügend bekannt: die Bereitschaft zur Einnahme des Standpunktes „au-dessus de la mêlée"; die allgemeine Verachtung der Menschen und Unterschiebung rein mechanischer, wertfremder Motive; die nihilistische Leugnung der Werte und Wertmaßstäbe; die Angst, durch Beziehungen „entheiligt" oder „verbunden" zu werden; das Nicht-Suchen, Nicht-Bitten, Nicht-Annehmen; die Verweigerung jedes Offenseins für anderes als „man selbst". Es kann da immer noch bezeichnende Strukturunterschiede geben. Z. B. in bezug auf die Intendierung von Wert und Wirklichkeit: gröberer Hochmut betont die Wertfremdheit der Wirklichkeit (alle scheinbar widersprechenden Phänomene beruhten auf Heuchelei, Geschwätz, Hysterie, Uebertünchung), während der subtilere und vollkommenere Hochmut über alle formulierbaren Werte (etwa die moralischen) die Achsel zuckt und ihnen selbst — nicht nur ihrer Wirklichkeitsmacht — die Anerkennung versagt, ihnen sozusagen jenen intimen subjektiven „Werthauch" vorenthält, der sie erst wirklich zu „Werten", wert der Hingabe und des Kampfes, stempeln sollte. (Wir sehen, daß die pharisäische Moralaufgeblasen-

heit noch lange nicht der Gipfel des Hochmuts ist.) Auch diejenige Spielart des Hochmuts dürfte nicht ganz unbekannt sein, welche die konkreten formulierbaren, angeblich ganz und gar „wirklichkeitsfremden", und „ideologischen" Werte noch „mehr" verachtet als die Wirklichkeit selbst und sich eher mit dieser letzteren „verträgt", weil sie von ihr weniger innere Störung, Affizierung, Beanspruchung befürchtet. Da aber letzten Endes — metaphysisch — Wert und Wirklichkeit untrennbar und tausendfältig ineinander verwoben sind, sind sie im allgemeinen auch zusammen das, woran der Hochmut „leidet" und das er abstoßen möchte: das „Objektive", das „Gegenständliche", womit eine Auseinandersetzung nötig ist, was die herrliche kristallne Absolutheit des Subjektes trübt und zum Aufsplittern nötigt. Je reiner und subtiler der Hochmut, um so eher werden auch die Interessen und Angelegenheiten der eigenen Person — als „Glied" der Welt — zu jenem Reich des Objektbannes gezählt. Dies freilich bezeichnet auch eine weitere Abwendung vom „Bösen" im konkretmoralischen Sinne, wiewohl diese Gleichgültigkeit gegen das „eigene Leben" nicht nur zu einem Verdorren der Selbstsucht, sondern auch zur Enthaltung von jeder moralischen Anstrengung und zu dem — mindestens potentiellen — Abbau der einschlägigen „Hemmungen" führt.

Mit alledem soll nun nicht gesagt werden, daß jeder Akt der Abschließung, der Distanzsetzung und der Interesseverweigerung hochmütig wäre. Wir müßten denn sonst annehmen, daß das gestaltete, auf Rangordnungen, Entscheidungen und Grenzziehungen beruhende Leben überhaupt hochmuterfüllt sei. Allein derlei pseudochristliche Schwärmereien (vgl. Sektierertum) dürfen nicht ernst genommen werden. Sie wollen, nebenbei, die Welt gerade zu dem machen, als was sie vom Hochmut betrachtet wird: zu einem sinnlosen, ungegliederten Brei, in dem das Subjekt untertauchen kann, ohne sich „verpflichten" zu müssen. — Hochmut ist also nicht zu verwechseln mit Kontakteinschränkung, Gegenstandsauswahl, Scham, Distanz — ja Distanzstolz — überhaupt. Weder die Ordnung und Oekonomie der Beziehungen, noch das „Meiden" gewisser Menschen oder Gegenstände an sich, noch das „Verbergen" von Dingen, die normalerweise nur verborgen am richtigen Platze sind (vgl. körperliche Scham), noch die Absonderung von Beziehungstypen (vgl. amtlichen Verkehr) haben etwas mit Hochmut zu tun. Es ist nicht Hochmut — auch nicht ein „erlaubter" — wenn ich außerstande bin, den Tag so einzuteilen, daß mir auch Muße bleibe, sämtliche Familiensorgen meines

Schneiders zu teilen. Gerade jene — gleichsam die ganze Welt durchwaltende — Teilung, Abstufung und hierarchische Unterscheidung der Beziehungen ist es, was den Hochmut ausschließt und das Subjekt in die Welt und ihre Wertfülle eingliedert, statt es irgendwie darüber „hinauszuheben". Sogar der Distanzstolz („Ich weiß, was ich meinem Stande schulde") und der Selbständigkeitsstolz („Ich will auf eigenen Füßen stehen", „Ich will aus eigener Kraft mein Leben aufbauen") bedingen noch nicht notwendigerweise Hochmut. Denn sowohl die Standesehre, der eine gewisse — jeweils qualitativ angemessene, aber offenbar auch quantitativ nirgends für jeden Stand schlechthin-gleiche — Achtung gebührt, als auch eine gewisse Selbständigkeit der Lebensführung und -stellung, sowie die Vermeidung einseitig fesselnder und unproportionierter Abhängigkeiten, sind objektive Werte und enthalten Subjektsabsolutismus auch nicht in angedeuteter Form. Gewiß liegt aber die Gefahr des Hochmuts nahe: mag nun der Mensch seinen Standeswert, obwohl er ihn mit anderen teilt, als metaphysische Ausstrahlung seines Subjekts empfinden und den Schranken gegenüber Niedrigergestellten irgendwelche „Undurchdringlichkeit" (nach Art des Ich-Nichtich im strengen Hochmut) beimessen — oder mag er jedes Verschuldetseins an andere „ledig", mag er aller Gnade, Güte, Hilfe und Unterweisung „ledig" erscheinen wollen. Und der Unterschied zwischen Hochmut und Nichthochmut ist nicht einfach der, daß bei einem gewissen „Höhegrad" der Hochmut anfange, denn auch sehr weitgehende Ablehnungen und Grenzsetzungen können noch ohne Hochmut sein, und wiederum kann eine einzige Geste oder eine Absage in scheinbar geringfügiger Sache schon echten Hochmut verraten. Hochmut liegt vor, wenn eine Unabänderlichkeit und Undurchbrechlichkeit jener Schranken und Abteilungen, wenn eine „Unendlichkeit" der fraglichen Distanzen, geschehe es auch in leiser und flüchtiger Form, intendiert wird. (Hochmut ist nicht allein eine Erniedrigung anderer, sondern immer auch eine — wenngleich versteckte und im aktuellen Sinne geringfügige — unmittelbare Anzweiflung und Herausforderung Gottes.) Ein Schimmer von „Unendlichkeits"-Intention enthält mehr Hochmut als die Aufrechterhaltung noch so großer und vielfacher Distanzen. Irgendein absolutes Sichversagen einem Menschen gegenüber, der mich gegebenenfalls wirklich und wahrhaftig „brauchte" (wenngleich nicht, um sein Leben oder ein ähnlich fundamentales irdisches Gut zu retten), verrät mehr Hochmut, als wenn ich mich von einer ganzen Anzahl

von „Bekannten", aus gegebenen Gründen, fernhalte. Und wieder andererseits: ein kühles und allgemeines, apriorisches Nichteingehen auf die Menschen überhaupt spiegelt mich mehr in einer „unendlichen" Höhe und ist hochmütiger, als wenn ich bestimmte Menschen aus bestimmten Gründen in weit schärferer Form ablehne und mir vom Leibe halte.

2. Aber nicht nur Abschließungsstreben, sondern auch Herrschafts- und Leistungsansprüche können im Zeichen des Hochmuts stehen. Wir haben schon angedeutet, daß eine Bearbeitung der Welt noch nicht ihre innere Anerkenntnis voraussetzen muß. Die aprioristische Subjekthöhe in sichtbaren Verhältnissen zu versinnlichen, stellt einen wohl weniger folgerichtigen, aber nicht minder natürlichen Weg des Hochmuts dar, als die schlechthinnige Interesseentziehung. Die Meinung wäre durchaus irrig, daß „empirische" Herrschaft und Unterdrückung, anspruchsvolle Forderungen, Gewaltsamkeit u.s w. mit Hochmut unvereinbar seien, da sie auf konkreten Genuß- und Gestaltungszwecken beruhten, denn in Wahrheit gibt es eben auch empirische inhaltliche „Vertretungen" — Anlässe, Behältnisse, Ableger — des Hochmuts. Sein Anteil am Verhalten wechselt je danach, ob mehr die sachlichen Besitz-, Aufbau-, Zerstörungs- und Betätigungszwecke, oder mehr der Wille, die abstrakte eigene Höhestellung zu umwallen, umgürten und verklären, im Vordergrunde sind. Jedermann kennt z. B. den Typus des „Tyrannen" im engsten Sinne: seine innere Einsamkeit, seine Menschenverachtung, seine — wir dürfen wohl sagen — strenge „Transzendenz" den Untertanen gegenüber, die für ihn nur die „Menge" sind; indem er das Volk auf diese Art „beherrscht", glaubt er ihm ferner zu sein, als führte er das Leben eines Höhleneremiten. Gewiß steht auch hier noch ein gewisser eiskalter Ehrgeiz, steht eine aschfahle Eitelkeit dem absoluten Obsiegen des Hochmuts im Wege; allein dieses Sichgefallen in der Erhebung über die Anderen, die doch ganz beziehungslos und inhaltsleer, eben nichts als „Erhebung über die anderen" ist, — denn der eigentliche Fürstenehrgeiz bezeichnet schon eine Abbiegung vom reinen Tyrannentypus, — ist nur insofern mehr denn ein Organ des Hochmuts, als dieser hier eben noch eines „Organs" bedarf und damit doch die Existenz der Gesellschaft und einer konkreten Rangordnung in ihr, als eine einmalige, flüchtige Gegebenheit, murrend zur Kenntnis nimmt.

Doch gibt es sogar weit plebejischere Gestalten des „In-der-Gesellschaft-lebens", die deutlicherweise vom Hochmut mitbewegt

werden: wir rechnen, den Anschein der Paradoxie nicht fürchtend, den Typus des „Strebers" dazu. Wir meinen natürlich den echten, abstrakten, sachfremd nur auf „Vorwärtskommen", „Anpassen" und „Erfolge" bedachten Streber, nicht etwa den, welcher einen bestimmten ideellen oder interessemäßigen Zweck verfolgt und dabei skrupel- und würdelos vorgeht. Jene selbstentwürdigende, innerlich vollkommen wahl- und distanzlose „Nähe" den Menschen gegenüber, in die der Streber sich begibt, schließt echte Nähe und Gemeinschaft fast ebenso wasserdicht aus, wie das Herrschaftsamt des Tyrannen. Auch für den Streber ist die Welt, trotz aller Unsauberkeit der empirisch-psychischen Vermischung, die er mit ihren Elementen eingeht, nichts als ein Grenzwert des Nichtichs, ein zu bezwingender Widerstand en bloc, eine „Ebene", der gegenüber eine „Höhe" eingenommen werden soll; nur daß in diesem Falle die Ebene zugleich das „Medium" des Sichemporhebens bildet, indem der Streber zur Ausgangsbasis seines Hinaufgelangens die Schultern seiner Mitmenschen wählt. Das Strebertum beinhaltet den Hochmut der Kleinen und Unvornehmen, wo über den leeren Platz persönlicher Distinktion und Würde hinweg eine empirische Dirnen-Bereitwilligkeit mit der frostigen Einsamkeit des beziehungslosen Subjekts sich verbindet. Hochmut steckt übrigens auch in anderweitigen Aeußerungen und Systemen des Anpassungs-Ethos. Der allgemeine und sachferne Wille zur Anpassung, — seine formulierte Idee entstammt der untermenschlichen Biologie, freilich einer solchen, die als Biologie fragwürdig und mit Recht ein Gegenstand kulturgeschichtlich orientierter Kritik ist, — entwürdigt und entwertet das Ziel der Anpassung mehr als ihr Subjekt; woran ich mich vor allen Dingen „anzupassen" habe, ist für mich ein Bündel von „Umständen". Darin liegt der Hochmut hinter der Kriecherei der Anpassungsidee verborgen. Nicht ohne Grund wird „Anpassung" vielfach auch als der Weg zur „Störungsabwehr" ausgelegt. Ich passe mich gleichsam nach mimicry-Art den Dingen an, damit ich wirklichem Kontakt mit ihnen in weiterem Maße vorbeuge. (Man vergleiche die stoische Ethik: Weltdienst als sekundäres, Bewahrung innerer Gleichgültigkeit gegen die Dinge der Welt als primäres Prinzip.)

Wenn also Hochmut unzweifelhaft auch mit Tätigkeit, äußerem „Sicheinlassen", Willensentfaltung und Stellungnahme betreffs empirischer Dinge vereinbar ist, so muß um so mehr betont werden, daß vom eigentlichen Hochmut nur die Rede sein kann, solange die fraglichen „Pseudowerte" und „subjektvertretende Gesichtspunkte" wirk-

lich der Funktion dienen, die Subjektüberlegenheit an Hand einer konkreten Höhengegebenheit oder Höhenmöglichkeit darzustellen und etwa in die Welt hineinragen zu lassen. Nicht jede Eigenschaft, jeder Besitz, jede Vorzugstendenz kann den Hochmut gleich gut vertreten, sondern nur solche, die schon an sich zur Begründung eines universalen Höherseins geeignet sind; daher namentlich die, welche am wenigsten sachlich spezifiziert sind, z. B. die gegenständlich indifferente „souveräne" Geistesschärfe oder die „flotte" Gewandtheit im Verkehr geben für den Hochmut einen günstigeren Boden ab als große, aber gegenständlich abgestimmte Begabung oder die Fähigkeit, persönlich stark zu wirken. Andererseits verbindet sich auch oft der Hochmut mit an sich begrenzten „einseitigen" Begabungen oder Leistungen, die indes zu Universalwerten überdehnt und aufgebauscht werden. Doch auch hier sind in der Regel ursprüngliche universalgerichtete Kräfte bzw. Intentionen gegenwärtig, so etwa die Gabe scharfer Deduktion, — die auf einem Spezialgebiet zu wirklich achtenswerten Ergebnissen geführt hat und nun von hier aus das Geistige überhaupt „erobern" möchte, — oder eine allgemein ästhetische Haltung, ein nur-ästhetischer Blick, wodurch auch die Hinwendung zu einer bestimmten Kunst mitbedingt gewesen ist etc. Jedenfalls kann irgendeine Fähigkeit oder Einstellung desto eher zum Vehikel des Hochmuts werden und die dazu notwendige Wertverkehrung — die Umfälschung einer objektiven Wertigkeit ins Wertderivat der absoluten Subjekthöhe — gestatten, je weniger sie eine eigentliche „Qualität" der Person und ihre Hinordnung auf ein „Werk" verkörpert, und je mehr sie ihre an sich, gleichsam magisch bestehende „Ueberlegenheit" der Umwelt gegenüber ausdrückt.

Mit der behandelten Möglichkeit einer Veräußerlichung des Hochmuts hängt auch das Vorhandensein nichtpersönlichen „kollektiven" Hochmuts (nationaler, Standes- und Kastenhochmut) zusammen. Die reale Bedeutung des kollektiven Körpers oder der betreffenden Gruppenüberlegenheit erleichtert hier die reale Ausprägung der Abschließungs- und Selbsterhöhungsattitüde. Da der Hochmut am Subjekt, nicht aber an der konkreten inhaltserfüllten Person haftet, ist der kollektivhochmütige Einzelne gleichsam „im Namen" seiner Gruppe hochmütig, ohne der Vergötterung seines Ichs, das hier überhaupt als „ein Ich" des „Adelig-seins", des „Das-und-das-seins" etc. auftritt, Abbruch zu tun. Der Standeshochmütige verhält sich gegenüber dem Standesfremden nicht wie der bloße Egoist oder Genießer: die aus seiner Standeszugehörigkeit ihm als einzelnem erfließenden Vorteile wahr-

nehmend, auch nicht wie der Legitim-Stolze, seinen Stand in den sachlich gegebenen Grenzen repräsentierend; sondern als wäre er, „er" schlechthin, dieser Stand selbst, wie er leibt und wandelt. Selbst im internen Verkehr Gruppenhochmütiger kommt dies zum Ausdruck; die Anerkennung des „anderen Ichs" ist nur ein empirisches Zugeständnis, wodurch die Intention der Absorbierung des Gruppenwertes im eigenen Ich nicht angetastet wird. Das tatsächliche Sichabfinden mit der Vielheit der Iche — etwa auch im Schema der liberal-atomistischen Gesellschaftsauffassung — hebt den Hochmut noch lange nicht auf. Die Regelung der gegenseitigen Rechte der Einzelnen ist nur eine empirisch-technische Vorrichtung zur möglichsten Sicherung der „Weltsouveränität" jedes Ichs, als wäre das Dasein der „übrigen" gleichsam nur eine „notwendige Fiktion". (In seinem Aufsatz „Versuch einer Klassifizierung etc.", Archiv für systematische Philosophie 1928, versucht der Verfasser den strengen Liberalismus als Ausdruck des Prinzips „Es gibt nur Herren" — und nicht „Weder Herr noch Knecht" — darzustellen.) Dessenungeachtet bleibt die Vielheit der Iche ein schweres Problem für jeden Hochmut, sobald er eben eine folgerichtig solipsistische Stellung nicht auszubauen vermag und auf den Weg eines ausgedehnten — wiewohl nur vorbehaltlichen, äußerlichen, mehr oder weniger mechanischen — Kontakts mit der Umwelt gerät.

(Schluß folgt.)

Der Hochmut.

Dr. phil. Aurel Kolnai.

(Schluß)

II. Formen des Hochmuts.

3. Eine der weltanschauungsmäßigen Auswege des Hochmuts ist eine gewisse Art von Pantheismus, der in diesem Fall etwa ein Kompromiß zwischen Solipsismus und Realitätsanerkennung zustande bringt. Es liegt hier eine der möglichen intermediären Intentionsebenen vor, auf welchen der Hochmut das Außer-Ich gelten läßt. Der Pantheismus — man denke an den der Stoa oder des Spinoza, weniger vielleicht an Plotin oder Bruno — nimmt zunächst den einzelnen Dingen, Personen und Angelegenheiten ihre „letzte", allein entscheidende Wichtigkeit, und befreit daher das Subjekt von jedweder konkreten „Hingabe" an sie. Die Streichung der persönlichen Gottheit enthebt der Bindung, Verpflichtung und Relationsintendierung im innersten und tiefsten Sinne. Vielmehr kann das Subjekt in der pantheistischen Weltintendierung selbst „Gott" sein; wenn alles eigentlich „Gott ist", bin ich es doch ohne jeden Zweifel. Und wenn ich in allen Dingen bin, darf ich in keinem von ihnen sein. Die Substanzeinheit der ganzen Welt gibt den geeignetsten Hintergrund ab, von dem sich mein Ich, das aller Evidenz nach „im Geheimen" doch nicht in jener Weltsubstanz aufgeht, in großartiger Einsamkeit abheben könne. Es ist mir leichter, „mich" zu isolieren, wenn „sonst" alles Eins ist, als wenn es in der Welt echte Näheunterschiede gibt und gar noch ein gesonderter Schöpfer und Weltregierer von mir Verantwortung heischt. Wie günstig der strenge Pantheismus für die „Stimmung" des Hochmuts ist, vermag jeder einzusehen, wenn er denselben etwa mit der zuweilen pantheisierenden christlichen Liebesmystik vergleicht. Es ist doch nur eine eisige Absage, wenn ich die Dinge der Welt so anrede: Wie ihr auch seid, was ihr auch tut und leidet, ihr seid und bleibt Eins und Gott.

Eine besondere Antinomie des Hochmuts liegt im „Problem des Teufels", oder allgemeiner und empirischer, auch im Problem

des Bösen überhaupt. Setzt das Böse, also zunächst die Wendung Satans, einen hochmütigen Abfall von Gott voraus, so besteht sie doch weiterhin aus einer eigentlichen Auflehnung gegen Gott, und Auflehnung ist schon ein beginnender Widerruf des Hochmuts. Diese Haltung steigert sich in der „irdischen", „materiellen", „tierischen" Bedeutungsfülle des Bösen, kraft welcher ja der Teufel „Fürst dieser Welt" ist. Der Teufel spielt den Gegengott und Antichristen; es gibt organisiertes Böse. Dies beruht darauf, daß — wie schon gesagt worden — das Böse keineswegs Hochmut „ist" oder aus solchem „besteht", vielmehr konkrete Materie, ja sogar Wertgehalt besitzt und nur durch einen Akt des Hochmuts bedingt ist. Damit haben wir natürlich nicht erklärt, wieso der Hochmut, einmal gesetzt, einer solchen zumindest teilweisen Selbstaufhebung zusteuern kann. Vielleicht offenbart dieser Umstand eine Seite der göttlichen Weltordnung und die metaphysische Unvollziehbarkeit des Hochmuts; vielleicht könnte man auch gerade aus diesem Punkt heraus ein gewisses Verständnis des konkreten Bösen als „Schutzschicht" der geistigen Welt gegen den absoluten Nihilismus gewinnen; vielleicht äußert sich auf diese Weise schon im kleinsten „Teilchen" des Bösen sozusagen das Mißlingen seiner letzten Intention. Der Ur-Hochmut Satans strafte sich selbst Lügen, indem er gegen Gott auch „aufstand". Andererseits aber ist auch das Hochmutselement innerhalb der „bösen Gemeinschaften" der Feststellung wert. Satan „liebt" etwa nicht seine „Vasallen", mit denen er im Hasse gegen Gott „vereint" ist. Die Wahrscheinlichkeit dessen soll hier zumindest angedeutet werden, daß auch rein empirisch-psychologisch „unterm Zeichen des Bösen" Hingabe, Liebe und Interessenahme in jenem umfassenden und — von jeder berauschten Schwärmerei frei — „durchdringenden", „transitiven", „zentralen" Sinne nicht möglich ist, wie in guten Gemeinschaften. Wer die Treue zu Gott — dem Sein und dem Guten überhaupt — abschwört, bei dem wird auch jede andere „Treue", namentlich im Zusammenhangskreis jenes entscheidenden Treubruchs, der letzten Wahrheit und Sinnvollendung ermangeln.

4. Verschiedene Färbungen des Hochmuts entstehen aus seiner Beziehung zu innerer Sicherheit und Unsicherheit der Person. Einerseits scheint der Hochmut geradezu unmittelbar und sinngemäß aus der unbeirrbaren Seinssicherheit herzufließen, der eine völlige Unabhängigkeit von der Umwelt und Entbehrlichkeit jedweder Rücksichtnahme auf sie zu verdanken sei; andererseits wäre anzunehmen, daß gerade Unsicherheit und Angst zu krampfhafter Abschließung

und der Fiktion einer absoluten, mechanischen, unstörbaren und apriorischen Sicherheit hinführten. In der Tat dürfte auch soviel des scheinbar Paradoxen zutreffen, daß jede Allgemeinattitüde mit besonders betonter „Sicherheit" zum Hochmut hinneigt, ob nun jene Ueberbetontheit aus einem wirklichen Ueberfließen eines „kraftstrotzenden" oder „satten" Sicherheitsgefühls, oder aber aus der Ueberkompensierung eines „krankhaften" Sicherheitsmangels herrühren mag. Näher besehen, liegt die Sache ungleich verwickelter, da es recht verschiedene Arten der Sicherheitsbetontheit gibt. Wir weisen nur auf das Korrektiv der oben gekennzeichneten Zweifel hin: 1. Auch die wirkliche massive, robuste Seinssicherheit ist noch lange nicht gleich der apriorisch-weltverachtenden „Nichtaffizierbarkeit" des Hochmuts. Dieser kann demnach nicht als schlichte „Verlängerung" jener Sicherheit verstanden werden. Oft begegnet uns jener Typ erdhafter Seinsfestigkeit ohne jede Spur von Hochmut: weltoffen, hingebend, ja demutsvoll. Vielmehr ist es wohl möglich, daß noch ein Stück heimliche Unsicherheit beim „Sicherheitshochmut" mitspielt: ein versteckter Riß, ein Schatten innerer Leere oder der Haltlosigkeit in „letzten" Dingen, der Unordnung in „gemiedenen", aber nicht völlig ausschaltbaren Sphären; gerade bei sonstiger — auch innerer, etwa auf den allgemeinen Stand unter Mitmenschen bezüglicher — Vollsicherheit kann jeder Mangel quälend werden und der Entstehung des Anspruchs auf „unverletzliche Sicherheit", der Hochmutkonstellation, Vorschub leisten. Es bedarf eben doch eines ganz bestimmten Schrittes, um von der auf Seinsstärke beruhenden positiven schlichten „Sicherheit" zu der negativen, auf dem generellen Bestreiten des ichfremden Seins beruhenden Hochmutsicherheit hinüberzugelangen. 2. Andererseits muß im Menschen eine — wie immer auch verbildete und gelähmte — innere Kraft vorhanden sein, damit die bloße Unsicherheit zum kompensierenden Sicherheitshochmut erstarrt. Der Anspruch auf Sicherheit, angesichts dessen die tatsächliche Ungefestigtheit so schmerzlich empfunden wird, kann doch nur auf Grund einer vorhandenen Kraft, eines gewissen Besitzes an Sicherheit aufrechterhalten werden. Nicht selten kommt dieser Typus krampfhaften, jeder Selbst-„Preisgabe" ängstlich ausweichenden Hochmuts gerade an sehr strebsamen und leistungsfähigen Personen vor. (Natürlich darf nicht gleich jedes schamhafte, zurückhaltende, schüchterne, naiv-eifrige Benehmen auf „Hochmut" zurückgeführt werden, so wenig wie ein „sicheres", festes, gewandtes, gleichsam kräftig instrumentiertes Verhalten schon eo ipso „Hoch-

mut" verrät.) Hier scheint — umgekehrt wie im ersten Fall — eine dumpf gefühlte, „unentfaltete" innere Sicherheit vorzuliegen, die durch den Anspruch ihrer eigenen Geltendmachung hindurch sich zum Hochmut entwickelt, gerade weil zu ihrer „normalen", in den konkreten Lebensbeziehungen fundierten Auswirkung der Apparat fehlt.

Damit wollen wir natürlich nur jene primitive Schematik durchbrechen, wonach es Sicherheits- und Unsicherheitshochmut schlechthin, Hochmut als „übermäßige" Sicherheit und als „umgestülpte" Unsicherheit gebe. Der empirische Typenbefund des „Härtehochmuts" und des „Krampfhochmuts" soll keineswegs geleugnet werden; auch nicht die verschiedenen Typen möglicher Ueberwindung des Hochmuts: „Brechung" im ersten, „Auftauen" im zweiten Falle. Ueberdies sind mannigfach Mischtypen denkbar und bekannt; z. B. der Moralhochmut beruht zugleich auf falscher Sicherheit (Ueberzeugung vom eigenen Gutsein) und falscher Unsicherheit (krampfhafte Abhängigkeit von der sittlichen „Norm", Lebensarmut.)

Noch eine erläuternde Bemerkung sei gestattet. Wir sehen, daß es keineswegs angeht, den Hochmut einfach als einen Ausdruck der „Leere" — und etwa der aus ihrem Bewußtsein entspringenden Angst — aufzufassen. Andererseits aber wissen wir, daß der Hochmut auch nicht aus der „Fülle" stammt, nicht aus dem Sicherheits- und Ueberlegenheitsgefühl, das diese im „Stehen zu" der Umwelt gewährt. Das Absolutheitsstreben des abstrakten Ichs kann sich sowohl der Plus- als auch der Minusseiten der Person bedienen und gewisse Verhältnisarten der beiden zueinander dürften ihm besonders entgegenkommen. Allein weder gewisse ichvertretende konkrete Zeichen der „Ueberlegenheit", noch auch ein gewisses Moment der Leere können beim Hochmut je ganz fehlen. Auch im Typus des Sicherheits-, Härte-, ja Leistungs- und Füllehochmuts ist der Hauch der Leere gegenwärtig: indem alles Einzelne, Konkrete, Beziehungshafte als minderbetont und zwerghaft intendiert wird gegenüber dem Subjekt — wiederum nicht im Hinblick auf dessen persönliche Eigenart oder Wucht, sondern sein gleichsam magisches Zentrum-Sein für all das „Gewimmel" von Werten, Kräften und Gegenständen. Wir empfinden dieses „Hineinstürzen", „Hineingezogenwerden" der Wertdinge in ein kühles Vakuum an einem gewissen Hochmuttypus der Großgewordenen, Vielbeschäftigten, Schwerzugänglichen: wo die Ueberfüllung (und nicht nur quantitative!) der Welt eines Menschen in einer tieferen Schicht der Intention zur Entleerung wird, zur Bildung einer undurchlässigen Aura um die hochmutgetragene Ichheit her.

5. Erstreben wir einen Ueberblick über die Anlässe (Wertgegenstände) des Hochmuts, so können wir groberweise von „äußerem" und „innerem" Hochmut reden. Dabei ist es wichtig, festzuhalten, daß es auch den äußeren Hochmut wirklich gibt, daß also die richtige Erkenntnis des inneren, subtilen, verfeinerten Hochmuts, sowie die richtige Unterscheidung zwischen Hochmut einerseits und Stolz, Willensstärke, Vordringlichkeit u.s.w. andererseits uns nicht dazu verführen darf, den Hochmut auf seine „luftigere" und „geheimere" Form einschränken und ihn aus allem präpotenten und auf äußere Güter pochenden Auftreten wegleugnen zu wollen. Zudem liegen auch noch bedeutsame Unterschiede derselben Richtung innerhalb des „äußerlichen" und des „innerlichen" Hochmuttypus vor. Z. B. der Geldhochmut ist „verfeinerter" als der in physischer Stärke fundierte; der Hochmut des völlig einsamen weltverachtenden „Zynikers" — richtiger „Nihilisten" — verfeinerter als das moralistische Pharisäertum. Ja, es besteht hier überhaupt keine reine Linearität; offenbar kann auch ein geistig orientierter Hochmut seinen Gegenstand plumper hervorkehren als etwa ein „unbewußterer", weniger scharf vergegenständlichter Hochmut, der sich auf physische oder ökonomische Vorzugslagen stützt. Immerhin kann eingeräumt werden, daß die Vergeistigung und Verfeinerung des Hochmuts zugleich auch eine Annäherung an sein absolutes „Ideal" bedeutet, oder, weit besser gesagt: mehr echten, wesenhaft „absoluten" Hochmut verkörpert und durchscheinen läßt. Denn das Geistige kann nun einmal eher, denn das Materielle, das Subjekt als solches vertreten. Und trotzdem gibt es auch direkte Berührungspunkte zwischen dem Subjekthochmut und der völligen Nichtgeistigkeit. Die Abwesenheit allen geistigen Ringens, der geistigen Spannungen und Brechungen, der inneren Entzweiung, deutet irgendwie auf Hochmut: als wäre da hinter dem ganzen, „wohlfunktionierenden", von innerem Widerspruch unberührten Erscheinungskomplex ein selbstgenügsames, gegen alle Affizierungen, Störungen, Anzweiflungen und Herausforderungen gefeites und verpanzertes Subjekt verborgen. Solches empfinden wir an klassizistischen und naturalistischen Kunstwerken, ja auch gewissen Erscheinungen der Natur selbst gegenüber. (Riesendimensionen, Bewußtseinsfremdheit, Blindheit, „großartige Leere", „erhabene Zwecklosigkeit" der Natur, zumindest in manchen ihren Ausschnitten, und unter gewissen Aspekten betrachtet.)

So weht uns denn auch Hochmut entgegen aus dem Betragen gewisser meist junger Menschen, die im Besitze einer starken Körper-

lichkeit, ungebrochen, „problemlos", von Skrupeln unbeschwert, gleichsam unerweckt ihren Weg wandeln. Denn ihre Stärke ist nicht vorab auf sachliche Leistungen und Möglichkeiten, sondern darauf intendiert, ihnen Zweifel, Leid, die Schmerzen und Forderungen eines wirklichen Sichöffnens und Durchdrungenwerdens zu ersparen.

Aus den sonstigen „äußeren" Hochmutsformen greifen wir die macht- und die geldbezogene heraus. Die soziale Macht eignet sich zur Staffage des Hochmuts, — und zwar desto mehr, je abstrakter, unbegrenzter, von Aufgabe und Funktion losgebundener sie ist, — indem sie die Ueberlegenheit, ja womöglich gar noch eine „Transzendenz" der Subjektperson den Mitmenschen gegenüber trägt und ausdrückt. Das Machtverhältnis kann in weitem Maße von persönlicher Leistungsfähigkeit und Qualitätenfülle, von sachlich gegründetem Führertum und teleologischer Hinordnung abgebunden und unabhängig gemacht werden; es erweist sich in diesem Sinne als Nährboden des Hochmuts. Nicht selten tritt es auch in die Erscheinung, wie sehr die Macht, zumal die „absolutistische", ihren Besitzer merkwürdigerweise dem Leben entfremden und verschließen, von der Problemwelt der Mitmenschen abriegeln kann. Das Wegfallen der normalen „Widerstände", so sehr es für den Mächtigen manches sonst Unmögliche in den Bereich der Möglichkeit schiebt, entzieht ihm auch die Fähigkeit zum Sicheinleben in höchst wichtige Sachverhalte, Konflikte, Notwendigkeiten etc. seiner Umwelt. Denn der Mensch ist nicht Gott und er bedarf gewisser ihm eigentümlicher Begrenzungen und „Verweigerungen", nicht nur um seinem Leben und Wirken einen Sinn, sondern auch, um demselben die ihm wahrhaft zugängliche Fülle geben zu können. — Von einigermaßen anderer Seite aus läßt sich der Geldbesitz in den Kreis des Hochmuts einbeziehen. (Abgesehen wird hier von der intentionalen und realen Verbindung zwischen Geld und Macht.) Die Macht betont mehr die „anschauliche" Höhestellung über den Köpfen Anderer, das Geld mehr die Qualitätsentleerung der Welt und die abstrakte Allgeltung des Subjekts; trotz ärmlicherer Beziehung zu geistigen Inhalten führt es strukturell zum inneren Hochmut hinüber. Während der Mächtige, auch der Tyrann, immerhin noch konkret „über Menschen" Macht hat und sie in Form der direkten Erfüllung seiner Befehle auf Grund einer persönlichen Unterordnung unter ihn wirken sieht, lebt der hochmütige Reiche, in der kapitalistischen Gesellschaft zumal, als ob er gar nicht unter Menschen lebte, jedweder persönlichen Verknüpfung bar. Es verhält sich phänomenologisch nicht so, daß er kraft seines

Geldes Menschen zu Leistungen „zu zwingen vermag", — wie etwa kraft der unmittelbaren Macht, — vielmehr stellt sich der Sachverhalt derart dar, daß er für sein Geld „alles haben kann" und beliebig in den Schätzen der abstrakten „Gesellschaft" wie eines schlicht offenliegenden Stückes Natur wühlend, der Menschen überhaupt nicht bedarf. Nur wofern er gerade dieses will, kann er auch Menschen als solche in seinen Dienst einspannen. Die metaphysische Entwertung der Dinge zu „Elementen", mit welchem das Subjekt hantieren kann, wird vom Geldhochmut im allgemeinen gründlicher vollzogen als vom Machthochmut, obwohl dieser die urwüchsigere und sicherlich der Lebenswirklichkeit universaler innewohnende Form des Hochmuts ist.

Das Leitmotiv aller Weisen des inneren Hochmutes stellt die Idee der Unanfechtbarkeit des inneren Menschen bei. In dieser Unanfechtbarkeit mag nun Verschiedenes gemeint sein: bald eben nur die Erkenntnis „ihrer selbst", jenes „Mich-drauf-besinnen", daß nichts und niemand „mir" eigentlich etwas anhaben könne (Weisheitshochmut); bald das Bewußtsein einer von aller näheren Beschaffenheit der Person unabhängigen „Heilsgewißheit" (vgl. gewisse Strömungen des Protestantismus), bald das Bewußtsein, einem sittlichen Gesetz Genüge getan zu haben und somit im Wertvollsten und Wichtigsten allem Nahetreten entrückt zu sein (Pharisäertum); bald auch die Ueberzeugung, daß der Mensch dem Wesentlichen nach ein anarchisch freies Wesen sei, keine Verantwortung schulde, keiner höheren wertfundierten Macht unterstehe und in diesem Sinne von keinerlei „Beurteilung" getroffen werden könne (Hochmut des Immoralismus). Zynismus, ruchloses Genießertum etc. zeigen gleichfalls einen Zug ins Hochmütige, indem sie die Sachwerte der Wirklichkeit sozusagen entmarken und die Dinge der Welt, sei es auch entlang einer nicht aprioristisch, vielmehr recht inhaltlich bestimmten Linie, gleichförmig dem Ich untertan machen. Ueberhaupt jede Intendierung der Welt als einer einschichtigen Mannigfaltigkeit hängt mit Hochmut zusammen, ebenso auch jedes Auseinanderreißen der Welt, etwa in „das, worauf es allein ankommt" und „worauf es nicht ankommt". Denn diese Intentionsweisen sind gleichsam auf eine „Vollkommenheit" des Subjekt angelegt, dem so die Welt — etwa „seine" Welt — wie ein Gewimmel oder ein Mechanismus, eine Geringfügigkeit oder eine Verfügbarkeit, zu Füßen gelegt wird; — die Welt wird in ihnen auf die Erhabenheit des Subjektes hin zugeschnitten.

Dem geistigen Hochmut ist mit wenigen Ausnahmen die Verachtung der „Menge" eigentümlich, — der folgerichtigste Einsamkeitshochmut kann allerdings die Person selbst, etwa gerade die „eigene", gleich verachten, — ob nun das Sichkümmern um banale Dinge, um das Aeußerliche und Körperliche, das Beherrschtwerden durch Trieb und Genuß, oder gerade das Verhaftetsein an moralische Schemata und „Vorurteile" als Konstituens dieser „Menge" gemeint sei. Als Hintergrund für das erhabene Ich wird allerdings die Menge zuweilen auch teilweise wertpositiv intendiert. Der im engeren Sinne pharisäische Typ des Hochmuts setzt einen gewissen moralischen Konsens voraus, einen auch sozial verankerten Sittlichkeitsmaßstab; die Erfüllung der darin begriffenen Forderungen bedeutet freilich hier nicht die echte, etwa liebeerfüllte Eingliederung in die Gesellschaft, vielmehr gerade ein bedingtes „Unabhängigwerden" von ihr; der „Makellose", sofern er es eben ist und es für die Gemeinde ist, braucht sich weiter um niemand Fremden zu kümmern. Hier spielt also die Gesellschaft die Doppelrolle eines zur Verwirklichung der Moral bestimmten Corpus und einer „Menge", von der sich der wirklich „Einwandfreie" als ein ihr unendlich überlegenes Wesen abhebt. Als Träger moralischer Beurteilung und Kontrolle wird der Mitmensch gewissermaßen positiv bewertet, als konkretes Wesen eigentlich verachtet. (Dem liegt ein tiefes Mißtrauen gegen jeden Menschen als solchen zugrunde. Allerdings besteht die konkrete Scheidelinie zwischen denen, die zur Gemeinde oder Sekte „zugelassen" werden, und denen, die von vornherein und anschaulicherweise nur die verächtliche Menge bilden.)

Ueber den geistigen Hochmut — „Hybris" — als Grundlage ganzer Weltanschauungen kann hier nicht eingehend die Rede sein. (Vgl. im I. Abschnitt die Erörterung über „Idealismus", im II. die über „Solipsismus und Pantheismus".) Die allgemeinsten Züge solcher Weltanschauungen müssen wohl sein: Konstruktion an Stelle dingverantwortlicher Wesenserfassung; überspannte Wertforderungen nebst liebloser Verwerfung der Weltmaterien und Wirklichkeitsgesetze, oder umgekehrt die majestätische Anbetung der monistisch gefaßten Welt, — wohl auch Zwischengebilde von beiden, aber stets eine Abneigung gegen die Annahme wirklicher innerer, auch wertmäßiger Vielschichtigkeit, Abstufung, Spannungsfülle; Ablehnung einer übermenschlichen Macht oder aber ihre monistische Ueberbauschung, wodurch das Subjekt wieder in seinem Bereiche „absolut", des demütigen Herantretens, der freien Folgeleistung und Hingabe enthoben wird.

6. Das hochmütige Verhalten gegen Menschen und Dinge kann vorwiegend nach dem Typus „Verachtung" und dem Typus „Nichtbeachtung" (etwa auch „Erniedrigung" — „Rücksichtslosigkeit") gefärbt sein. (Vgl. dazu Herrschafts- und Abschließungshochmut.) Im ersten Fall wird die apriorische Höhestellung des Ich nach der konkret-anschaulichen Seite hin betont, im zweiten Fall das Element eigentlicher Beziehungslosigkeit, das in jener „unvergleichlichen" Höhenlage inbegriffen ist. Beiderseits ist die „Vernichtungsintention" des Hochmuts gegenüber dem Umweltsgegenstand gleich vorhanden; nur prägt sie sich entweder innerhalb des Rahmens der empirischen Existenz desselben, oder aber auf diese Existenz en bloc Bezug nehmend aus.

Es wurde bereits davon gehandelt, daß keineswegs etwa jeder Akt von Ablehnung, Gegnerschaft, Verachtung, Distanzsetzung, Unfreundlichkeit unter den Begriff des Hochmuts — etwa auch im Sinne eines „erlaubten Hochmuts" — fällt. Soweit gibt es auch gar keine „hochmütigen Akte" im strengen Verstande; man benimmt sich nicht „hochmütig" in demselben einfachen und unmittelbaren Sinne, wie man sich zornig, feindselig, zurückhaltend, eisig etc. benimmt. Zum Tatbestand des Hochmuts gehört der vollständiger gefaßte Intentionsgehalt des Benehmens. Der freilich kann auch in einer unscheinbaren und flüchtigen Geste vertreten sein. Kennzeichen der anders-als-hochmütigen Intention sind: die sachliche Orientierung, das (stillschweigende) Bejahen einer objektiven Abstufungsordnung der Werthöhen und Distanzen, die Elastizität und bleibende Sacherfülltheit der Einstellung (Hartnäckigkeit kann vollends auf bleibender inhaltlicher Stellungnahme beruhen und von jedem Hochmut frei sein); Kennzeichen der hochmütigen Intention sind: die angedeutete Apriorität des Eigenwerts und die durchblitzende Allgemeinverachtung des Nichtichs (sei es auch in der Behandlung eines bestimmten, etwa wirklich minderwertigen Gegenstandes; diese spezielle Minderwertigkeit wird dann nicht zentral intendiert, sondern nur als Anlaß gewonnen, um überhaupt „meine unendliche Höhe über minderwertigen Gegenstand schlechthin" zu demonstrieren). Der eigentliche Rejektionsgegenstand des Hochmuts ist Gott; in dem Maße ist immer mit Recht von Hochmut die Rede, als die Hochmutsintention über ihren aktuellen Gegenstand hinweg zwanglos durchgeleitet werden kann auf Gott — auf konkreten Wert und Sein und ihr Zusammen überhaupt.

Auf Hochmut deutet — wie schon gesagt worden ist — jede intendierte Absolutheit und Unendlichkeit des Verachtens oder Ab-

lehnens hin. Z. B.: Entlarvung und Demütigung eines Gegners kann durchaus sachlich geboten sein und ist nicht unbedingt ein Akt des Hochmuts. Hochmütig ist es aber, sei es die Demütigung bis ins Aeußerste zu treiben und gleichsam den Menschen in seiner Ganzheit und Seinstiefe dabei treffen zu wollen, sei es auch den Anlaß zur Entblößung und Demütigung von Menschen überhaupt zu suchen. Ohne Hochmut kann ich über Tendenz oder Form einer an mir geübten Kritik „beleidigt" sein, — wenn nämlich darin sei es ein Aburteilenwollen ohne sachliches Eingehen zum Ausdruck kommt, sei es ein Vernichtenwollen meiner Persönlichkeit durch das Sachliche als einen bloßen willkommenen Anlaß hindurch, — hochmütig aber wird meine „Empfindlichkeit", sofern sie sich auf die Tatsache des Kritisiert- und Angefochtenwerdens überhaupt bezieht. Es hat nichts mit Hochmut zu tun, seine Freunde vorsichtig auszuwählen und allzu schnelles Intimwerden mit dem „ersten Besten" zu scheuen; aber der Hochmut ist nicht mehr abzustreiten, wenn ich überhaupt jede Freundschaft aus meinem Leben verbanne, oder wenn ich peinlich darauf achte, mit Leuten, die nicht zu meinem Freundeskreis zählen, unter allen Umständen den Verkehrston eisiger Fremdheit zu bewahren. Es braucht darin kein Hochmut zu liegen, wenn man im allgemeinen mit Untergebenen oder kulturell Tieferstehenden derart umgeht, daß eine gewisse Distanz undurchbrochen bleibt und jenes relative Oben-Unten in der Anlage des Verkehrsverhältnisses zum Durchscheinen kommt; aber andererseits ist der Hochmut doch da, wenn nicht auch diese gewisse Relativität des hierarchischen Niveauunterschiedes zum Ausdruck gelangt, wenn der Niedrigerstehende als bloße Maschine, Krafteinheit, Nummer etc. behandelt wird, wenn umstandsmäßige oder individuelle Abstufungen, Ausnahmen, Modifizierungen, überhaupt die Erfassung anderer Dimensionen neben der bewußten hierarchischen Gegebenheit, ausgeschlossen bleiben.

Im zwischenmenschlichen — auch dem sachlich bezogenen — Verkehr gibt es zwei besondere wichtige Aeußerungsformen des Hochmuts. Die eine ist die konkrete Betonung der eigenen aprioriischen Ueberlegenheit: darunter fällt nicht so sehr die Unduldsamkeit schlechthin, — die auch in sehr heftiger sachlicher Eingenommenheit wurzeln und dann nahezu hochmutfrei sein kann, — als vielmehr jenes Selbstverständlich-im-Rechte-sein, welches den Andersdenkenden nicht erst bekämpft und verfolgt, sondern ihn belächelt, beklagt, „zur Ordnung weist", ihn also statt wie einen (etwa gefährlichen) Gegner, wie einen Unvollkommenen, Kranken, Trunkenen, wie eine „Rück-

ständigkeit", ein „Hindernis", eine empörende „Abnormität" behandelt. Dieser Hochmut gibt oft dem Predigerton, dem Gelehrtendünkel, der sektiererischen Esoterik ihr Gepräge. Die zweite Hochmutform, die wir hier meinen, besteht in dem Meiden des Kampfes und der Unterdrückung des Kämpferischen. Vorzugsweise unter den Vertretern eines gewissen wohlbekannten geistigen Snobismus blüht jener vornehmtuerische Kult des Flüstertones, jener Abscheu vor scharfen Stellungnahmen, vor Polemik und Losschlagen, der so tief von Hochmut getränkt ist. Denn nicht etwa Liebe, Friede und Barmherzigkeit wird da gemeint, sondern: „Eine Auseinandersetzung lohnt sich nicht", „Streit würde mich zu nah und zu heftig berühren", „Durch meine Erkenntnis allein besitze ich die Welt", und derlei Wendungen des Hochmuts mehr.

Ist es Hochmut, „sich um die Menschen nicht zu kümmern"? Ist dies streng gemeint, so muß die Antwort auf Ja lauten. Nicht nur im allgemeinen bedeutet eine radikale innere Abschließung gegen die Mitmenschen Hochmut par excellence, sondern auch die schlechthinnige Unbekümmertheit um das (moralische) Urteil derselben spiegelt Hochmut wieder. Denn es ist Ichvergötterung, die Stimme des Gewissens für streng unfehlbar zu halten, und noch mehr ist es Umweltverachtung, der kollektiven ethischen Stellungnahme der Menschen — bei allen Verkrümmungen, denen sie zweifellos unterworfen sein muß — jede sachliche Tragweite abzusprechen. Auf der anderen Seite wäre es freilich ein Zeichen innerer sittlicher Schwäche, sein Urteil erst aus dem der Anderen, dem „herumgesprochenen" sozusagen, herzuholen; wäre es kleinliche Menschenfurcht, seine Stellungnahme in zentralem und direkt-sachlichem Sinne auf die zu erwartende Reaktion der Kreise, von denen man irgendwie abhängt, von vornherein hinzuordnen. Phänomenologisch gesehen, steckt ja im trotzigen Wort, „Was kümmere ich mich um die Menschen?!", etwas offenbar Richtiges und Edles, ein Hinweis auf die von gesellschaftlichem Konsens prinzipiell und zunächst unabhängige Objektivität der Wertmäßigkeiten. Unter „Menschen" sollen hier ja gar nicht die Menschen im umfassend-konkreten Sinne als geistige, biologische, ja sozial verbundene Lebenseinheiten verstanden werden, sondern nur ein bestimmter Aspekt der Gesellschaft, die Menschen in einer bestimmten Hinsicht ihrer Vergesellschaftung, eben jene familiär, kommunal und weiter sozial bestimmte gewisse „Verdinglichung", die wir mit dem Ausdruck „die Leute" bezeichnen. Das Trotzen gegen die Meinung der Leute, zumal wenn sachlich begründet, hat

natürlich nichts von Hochmut an sich. Prinzipiell unsozial und daher hochmütig wäre es u. E. allerdings, die Berechtigung und den wertvertretenden Anspruch des Gebildes „Leute", d. h. „urteilbildender Menschenkreis, der an einer Angelegenheit im vagen Sinne teils sachlich, teils persönlich, besonders aber durch Nähelage beteiligt ist", schlechthin und unter allen Umständen leugnen bezw. ausschalten zu wollen.

Was den Hochmut gegenüber den „Dingen" angeht, gehört naturgemäß jede prinzipielle Interesselosigkeit und Weltverarmung dazu. Keineswegs aber einerseits die Beschränktheit und Einseitigkeit der persönlichen Bildung und Beschäftigung an sich, keineswegs andererseits jene Setzung von Rangordnungen und damit relativen Entwertungen, die etwa der christlichen Weltauffassung geläufig ist. Hochmütig ist z. B. die Einstellung, wonach die Welt nur um der Kunst willen da sei, oder daß die Gestaltung der irdischen Dinge unwesentlich, das Sichabgeben damit läppisch oder unrein sei. Ein volles Maß an Hochmut steckt aber auch in dem Welteroberungs-Ideal des naturwissenschaftlich-technischen Geistes, soweit es als Lebensstimmung fungiert, und die Dinge als etwas in bestimmten Sinne schlechthin Essenzloses, ihr Erkennen als ein bloßes potentielles Errechnen, Beherrschen und Abfangen, den Umgang mit ihnen als ein beliebiges Hervorrufen erwünschter Wirkungen intendiert. Nichtsdestoweniger ist auch der Aesthetizismus tief in Hochmut verstrickt (und, nebenbei, sicherlich weniger „nützlich" und großzügig, als die zuvor erwähnte Haltung), der Dinge, wiederum ohne in ihr Sein einzudringen, nun als Anlaß nimmt zur Auslösung oder Darstellung von Gefühlen und Entwicklung von Stimmungen. Auch aus dieser Gegenüberstellung leuchtet hervor, daß der Hochmut, dem ja empirisch im allgemeinen doch keine reine Verkehrslosigkeit mit der Welt entsprechen kann, am innigsten verbunden ist mit dem Sehen der Welt als einer einschichtigen, seins-, zweck- und ordnungsarmen Mannigfaltigkeit, die das Subjekt, ohne ihr liebend und aufrichtig „näher treten" zu müssen, zu „bewältigen" und zu „erledigen" wähnt.

III. Zur Ueberwindung des Hochmuts.

1. Unser Forschen galt dem Hochmut, nicht der Demut. Immerhin aber kann auch, von der urwüchsigen Kraft der Demut abgesehen, ein unmittelbarer Kampf um die Ueberwindung des Hochmuts geführt werden. Diesem Thema seien noch einige kurze Bemerkungen gewidmet.

Welche Sonderform auch der Hochmut annehmen mag, untrennbar sind in ihm die Intention der Ich-Ueberlegenheit und die der Ich-Isolierung verknüpft. Das Hochmut-Ich ist sein eigener Gott: daher empirische Anspielungen an eine anschauliche „Gottähnlichkeit", daher aber auch die Andeutung schlechthinniger Unbedürftigkeit den Dingen gegenüber. Eine absolute Ueberlegenheit, die zugleich schöpferisch und liebend ist, ist eben das ausschließliche Eigen Gottes. Eine bloße Isolierung aber, die nicht zugleich ein unendliches Herabsehen auf das Nichtich sein will, ist Sache der primären Schwächlichkeit, Armut, Leblosigkeit, nicht des Hochmuts. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis, dieses erhabene Grundgesetz des geistigen Seins, beinhaltet zugleich eine „überblickende" Höheposition des Subjekts (etwas „wissen" heißt in gewisssm Sinne es „haben"), und eine Bindung des Subjekts an den Gegenstand, seine Hinordnung auf letzteren (ohne ihn jemals, wie Gott, im primären Sinn geschaffen zu haben). Das von der tragischen Ursünde des Hochmuts befallene Subjekt hält an dem ersten Stellungszeichen fest und verwirft gleichzeitig das zweite. Daher die Verabsolutierung der Ueberlegenheit und das Hinzutreten der Isolierungsintention; daher aber auch der gleichsam selbstmörderische, sich selbst zur Sinnlosigkeit bringende Charakter des Hochmuts.

Hieraus folgt, daß weder die Selbsterniedrigung allein, noch das Inbeziehungtreten mit den Dingen allein eine voll angemessene Gegenbewegung gegen den Hochmut darstellt. Beide lassen dem Hochmut noch einen Zugang, eine Schlüpfbresche frei. Die bloße Selbsterniedrigung droht allzusehr, in eine Erniedrigung und Entwertung der eigenen empirischen Person, in ein Abrücken von der empirischen Wirklichkeit und dadurch wieder in einen heimlichen, unter der Maske der Selbstverachtung und Bescheidenheit gedeihenden Ich-Hochmut auszuarten. Die überbetonte „Geschäftigkeit", Aktivität, Beziehungssucherei aber bürgt keineswegs für eine wirkliche innere Hingabe an die Dinge, eine Brechung und Beugung des hochmütigen Insichbleibens des Ichs. Es wird erst wahrhaft ein Damm aufgerichtet gegen den Hochmut, wenn zugleich und in einem Akte die eigene Unvollkommenheit, Kleinheit und Gebrechlichkeit, aber auch die eigene – nach verschiedenen Richtungen abgestufte — Zugehörigkeit zur Welt, das eigene Verpflichtetsein gegen sie erlebt werden. (Nichts als eine Seite der christlichen Beziehung zu Gott ist hier gemeint.) Gegenüber der falschen Zerknirschungsdemut und Preisgabe aller Selbstbehauptung erhebt sich

daher ein gewisses Bewußtsein des eigenen Wertes zum Postulat, als eines Gutes, worauf die Welt einen Anspruch hat. Gegenüber allem falschen Ansinnen aber, die Welt durch bloße „Beschäftigung mit ihren Materien", etwa eine beliebige „Bearbeitungslinie" entlang, „bewältigt" oder „befriedigt" zu haben und sie in diesem Sinne „losgeworden" zu sein (vgl. die flache „Philanthropie"!), gilt die Forderung der Ehrfurcht vor Menschen und Dingen, die Erkenntnis ihrer relativen Verschlossenheit, ihrer „Schwer-Durchdringlichkeit" für unsere Zwecke und Kräfte; — denn auch der Kniff, die Welt für schlechthin „offen", „offenliegend" zu erklären, ist ein Versuch, uns gegen sie insgeheim zu verschließen. Was ich als fertig mir „gehörend" erlebe, das brauche ich mir nicht zu erschließen und zu erarbeiten. — Wir könnten also zusammenfassend sagen: Erlebe, um dich des Hochmuts zu erwehren, dich selbst als „kleine", aber noch endliche und zählende „Größe"; deine Umwelt aber als eine großartige, dir prinzipiell zugängliche, ja im gewissen Sinn sogar deiner harrende Mannigfaltigkeit, zu der du dir jedoch hingebungsvoll, mühevoll, durch tausend Selbstüberwindungen hindurch den Weg bahnen mußt.

2. Wir können etwa noch auf folgende Weise formulieren, welche Einstellung zu sich selbst wie zu den Dingen und Lebenssphären dem Hochmut den geringsten möglichen Raum überläßt. Es gehört zur Ueberwindung des Hochmuts, daß ich mich bei aller Seinssicherheit und unabhängig von meiner empirischen „Meinung" über mich selbst als wandelbar, beeinflußbar, korrigierbar, ja innerhalb sachlicher Grenzen immer noch auch als einer grundsätzlichen Läuterung, Erweckung, Bekehrung zugänglich fühle. Dies alles aber nicht widerstandslos, nicht durch Gewichtslosigkeit und Preisgabe jedes inneren Haltes, denn auch das würde wieder einer neuen Form des Hochmuts Tür und Tor öffnen; unberührt, unangetastet, unaffiziert könnte sich da das „innerste", rein subjekthafte Ich von dem „ungehemmten", dem Kräftespiel äußerer Einflüsse und gleichsam außerpersonaler Triebregungen schlechthin überlassenen Wechsel meines konkreten Seins abheben. Die empirische „Auflösung" wäre metaphysisch „Erstarrung" in Hochmut. Was dem Hochmut entgegengesetzt zu werden hat, ist also keineswegs ein „Sich-gehen-lassen", am allerwenigsten auf die Gesamtheit des personalen Seins angewendet, sondern ein allgemeines „Sich-öffnen" den Menschen, Dingen, Werten, Entwicklungen gegenüber, welches nach inneren Anlagen begrenzt, nach Gegenständen abgestuft, ja in entscheidenden Einzelfällen dem eigenen

Selbst mühsam abgerungen wird, da dies erst das Miteinbezogensein, Mitbetroffensein, Mittun des Persönlichkeitskerns, des metaphysischen Menschen selbst verbürgt.

Mitunter erschüttert es den Hochmut, wenn bereits sachlich vorhandene Beziehungen zur Umwelt mit ganzem Bewußtsein erlebt, „eingestanden", aktualisiert werden, handle es sich nun um zunächst unbemerkte oder „verdrängte" zwischenmenschliche Bindungen, um Sachinteressen, die erst „entdeckt" werden, ja sogar um Ansprüche, deren puritanische Ableugnung ja in manchen Fällen — wo nicht etwa Geschmacksfremdheit, Notlage, spezifisches Ertüchtigungsstreben oder bestimmte ethische Verbote den Anspruchsverzicht bedingen — weit hochmütiger sein kann als ihre engherzig-egoistische Geltendmachung.

Echte Mannigfaltigkeit, Hierarchie, Werterfülltheit der Sachbeziehungen sind der Gegenpart der Hochmuthaltung. Die rein empirische Mannigfaltigkeit der Interessen und Beschäftigungen allein genügt nicht: bloße Vielseitigkeit kann ebenso wie monomanische Vergaffung mit einer „unendlichen Ueberlegenheit" der Welt gegenüber vereinbar sein. Die Welt steht dann eben als eine dem Subjekt gleichsam hilflos ausgelieferte Vielheit oder Sammlung von Gegenständen da. Andererseits aber ist auch jene monistische Weltbehandlung, welche alle Dinge als „eigentliche Ausdrücke eines und desselben Gesetzes" etc. faßt, sie also gleichsam „kurzschlußmäßig" auf einen Nenner bringt, für den Hochmut günstig, da sie dem Ich wieder erlaubt und nahelegt, in einer grundsätzlichen Stellung „ungestört" zu verharren. Nur dadurch untergrabe ich ernstlich meinen Hochmut, wenn ich die Dinge in ihrem Sondersein bejahe bezw. bearbeite, zugleich ihre objektiven Zusammenhänge und Abhängigkeiten zu erkennen und anzuerkennen trachte, — jedem Anspruch entsagend, wonach ich erst als Betrachter oder als Lebewesen sie zu einer gewissen Ordnung oder Reihe zusammenfügte, — und stets auch jene ihrer Ordnungen und Verbindungen „ahne", die ich niemals adäquat und anschaulich vor mir zu haben und zu formulieren vermag.

Jede „Ueberwindung des Hochmuts" aber wird unvollkommen und verstümmelt bleiben, die nicht von positiven Akten der Demut unterstützt wird. Demütiges Nahen an Gott, Schöpfer und Wertzentrum der seienden Dinge, ist notwendig, um auch nur den Hochmut gegen die Kreatur wahrhaft ins Herz zu treffen.